



You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Przedstawienia przeszłości mieszkańców osady „Pokój” jako element tożsamości kulturowej

Author: Krzysztof Łęcki, Piotr Wróblewski

Citation style: Łęcki Krzysztof, Wróblewski Piotr. (1992). Przedstawienia przeszłości mieszkańców osady „Pokój” jako element tożsamości kulturowej. W: K. Wódz (red.), "Przestrzeń - środowisko społeczne - środowisko kulturowe : z badań nad starymi dzielnicami miast Górnego Śląska" (S. 90-104). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Przedstawienia przeszłości mieszkańców osady „Pokój” jako element tożsamości kulturowej

Krzysztof Łęcki, Piotr Wróblewski

I. Wprowadzenie

Problem wspólnej przeszłości jako elementu tożsamości kulturowej podjęliśmy w ramach prac zespołu badającego tożsamość kulturową zbiorowości zamieszkującej niewielką osadę w starej dzielnicy jednego z miast Górnego Śląska¹. Skoncentrowaliśmy rozważania na stworzeniu aparatu pojęciowego do analizy społeczności, w których główną rolę odgrywa, by odwołać się do Redfieldowskiego rozróżnienia, „mała tradycja”. Przyjęliśmy, że mała tradycja daje się zastosować — oczywiście nie na prawach zupełnej wyłączności, jak w społecznościach przedliterackich — jako kryterium (jedno z kryteriów) wyróżniające pewien typ zbiorowości, o którego społecznosciowym charakterze przesądza wiele cech. Trudno byłoby jednocześnie oznaczać ją (respektując ustaloną w socjologii tradycję) pojęciem „społeczność lokalna”. Staraliśmy się dokonać takiej eksplikacji pojęcia „pamięć społeczna”, która jednoznacznie (na ile to możliwe) sytuowałaby je i określała wobec pojęć pokrewnych: „tradycja” i „pamięć historyczna”, tworząc obraz z czegoś, co określiliśmy jako wspólną przeszłość zbiorowości². Interesowały nas mechanizmy społeczne, które tę wspólną przeszłość tworzą i podtrzymują. Naszym zamiarem było zatem: 1) znalezienie miejsca kategorii „pamięć społeczna” w relacji do innych pojęć odnoszących się do wspólnej przeszłości, 2) umieszczenie tej kategorii w nieco szerszym kontekście koncepcji

¹ Pracami zespołu — w ramach RPBP III 38. 13: „Przemiany społeczne a procesy żywiołowe w mieście. Badania socjologiczne GOP-u” — kierowała prof. dr hab. Kazimiera Wodzowa. Zarówno skonstruowany przez autorów zarys koncepcji teoretycznej, jak i prace związane z interpretacją uzyskanych w badaniach danych empirycznych wiele zawdzięczają dyskusjom prowadzonym systematycznie w Zakładzie Badań Kultury Współczesnej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego. Koncepcję teoretyczną, której główne wątki przypominamy w pierwszej części niniejszego komunikatu, przedstawiliśmy w artykule „*Wspólna przeszłość jako element tożsamości kulturowej*”. W: *Tożsamość kulturowa mieszkańców starych dzielnic miast Górnego Śląska*. Red. W. Świątkiewicz, K. Wódz. Wrocław—Katowice 1991.

² Zob. J. Szacki: *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa 1971, s. 111–112.

socjologicznych, 3) sprawdzenie jej przydatności do interpretacji wyników badań empirycznych. Nie deklarowaliśmy przy tym akceptacji jednej tylko spośród wielu orientacji teoretycznych. Przyjmując za punkt wyjścia problemowy charakter opracowania, korzystaliśmy z wielu pomysłów teoretycznych różnej proveniencji. Podejmując problematykę pamięci społecznej, nie sposób jednak nie wspomnieć prac Maurice'a Halbwachsa, socjologa, który przedstawił zarys propozycji obrysowującej obszar „wspólnej przeszłości” (przede wszystkim relacji pamięć — społeczeństwo) i określającej społeczne ramy jej tworzenia. Wprowadził też główne kategorie składające się na „wspólną przeszłość”: pamięć społeczna (zbiorowa) i pamięć historyczna. Nasze poglądy kształtowały się w dyskusji z jego dziełami.

W syntetycznym skrócie przedstawiamy rezultaty teoretycznych dociekań nad elementami wspólnej przeszłości, tak jak rysowały się one w przedstawionej przez nas koncepcji, a także nad tymi kategoriami analizy socjologicznej, które zdają się stanowić kontekst teoretyczny niezbędny do wprowadzenia określenia „wspólna przeszłość”.

II. Historia

„Wspólna przeszłość” to, jak przyjęliśmy, świadomościowa strona (aspekt) historii. Analizując krytykę usankcjonowanych kulturowo form poznania historycznego, dokonaną przez Karla R. Poppera³, i stanowisko Claude'a Levi-Straussa, twórcy orientacji strukturalistycznej w antropologii kulturowej, zajęte w sporze „o historię”⁴, wskazaliśmy niektóre problemy związane z takim rozumieniem historii, które umożliwiłoby traktowanie jej jako „twardej”, obiektywnej rzeczywistości, której świadomościowe refleksy, mielibyśmy badać. Skoncentrowaliśmy uwagę na trudnościach z określeniem tego, co w ogóle rozumie się jako fakt czy zdarzenie historyczne, a także — gdyby ominięcie tej trudności okazało się możliwe — epistemologicznych podstawach selekcji tych faktów i tworzenia z nich „historii pisanej”.

Niezależnie od tego istotna wydaje się rekonstrukcja tych zasad selekcji, które są przez historyków rzeczywiście stosowane, i to niezależnie od pozytywnego rozstrzygnięcia problemu: czy możliwa jest nauka historii, czy też każda konstrukcja historyczna jest w istocie mitologią.

Nie istnieją żadne, poza kulturowymi, powody, dla których fakty powszechnie uznawane za historyczne miałyby stanowić jakąś wyodrębnioną, obiektywną dziedzinę. To samo dotyczy zasad selekcji i kompozycji tych faktów. W rzeczywistości — jak twierdzi Levi-Strauss — stajemy wobec

³ K. R. Popper: *Has History Any Meaning?* In: *Science, Faith and Man. European Thought Since 1914*. Ed. W. W. Wager. London 1968.

⁴ C. Levi-Strauss: *Myśl nieoswojona*. Warszawa 1969, rozdz. IX.

chaosu, każdy osobnik totalizuje proces historyczny w sposób nieporównywalny z innymi. Innymi słowy, choć jest zawsze wiele historii (dla Poppera nieskończona liczba historii, związanych jednak raczej z dziedzinami kultury niż biografią jednostki), to tylko niektóre z nich są aktualizowane w kulturze, upodabniając się do Redfieldowskiej „wielkiej tradycji”. „Historia jest możliwa dzięki temu, że w pewnym okresie pewien podzespół zdarzeń zdaje się posiadać w przybliżeniu to samo znaczenie dla pewnej części jednostek, które nie musiały przeżywać tych zdarzeń [podkr. — K. Ł., P. W.] i które mogą nawet rozpatrywać je z dystansu kilku wieków.”⁵ To przejście od totalizacji jednostkowych do zbiorowych jest, jeśli poprzestać na tak ogólnym stwierdzeniu, niewystarczające. Wydaje się dużym uproszczeniem pominąć konkretno-historycznej struktury społeczeństwa, która wagę znaczenia społeczno-kulturowego, jakie ma pewien podzespół zdarzeń dla jakiejś grupy jednostek, różnicuje w zależności od miejsca, jakie ta w niej zajmuje. Przykłady Levi-Straussa (odnoszące się do rewolucji francuskiej) mają dla nas jedynie ograniczone znaczenie ze względu na swoje odniesienie do historii powszechnej. Trzeba tu raczej przypomnieć dwie hipotezy zawarte w *Společných ramach paměti* Maurice’a Halbwachsa:

1) grupy społeczne różnią się między sobą nie tylko wypełnianą aktualnie funkcją, ale i tradycją, która legitymizuje zajmowane przez nie pozycje⁶,

2) tradycja ta (pewna wersja historii Levi-Straussa w rozumieniu podanym powyżej niebezpiecznie zbliża się do tradycji) ma dla różnych grup społecznych niejednakowo duże znaczenie⁷.

Podsumowując rozważania o społecznych ramach historii, przytoczmy uwagi Halbwachsa, sformułowane przy okazji próby określenia wzajemnej relacji „pamięci zbiorowej” (określanej jako *foyer de traditions*) i historii. Pisze on: „Kiedy grupa zajmuje się swą przeszłością [mowa o pamięci zbiorowej — J. S.], wyczuwa, że pozostała tą samą grupą i uświadamia sobie swą tożsamość w czasie. Historia [...] pomija te okresy, w których nic się na pozór nie dzieje, a życie powtarza w nieznacznie zmieniających się formach bez zasadniczej przemiany, bez zerwania, bez wstrząsu. Jednakże grupa żyjąca nade wszystko sobą samą stara się utrwalić uczucia i wyobrażenia, które stanowią treść jej myśli. Najwięcej miejsca w jej pamięci zajmuje więc ten czas miniony, w którego trakcie nic nie uległo głębokiej zmianie [...]. Historia ta jest obrazem zmian [...]. Pamięć zbiorowa [...] przedstawia grupie jej własny obraz, który, rzecz jasna, rozwija się w czasie, ponieważ chodzi o przeszłość grupy, ale dzieje się to w taki sposób, że grupa rozpoznaje się zawsze w swych kolejnych wyobrażeniach. Pamięć zbiorowa jest obrazem podobieństw [...]. Skoro grupa jest wciąż ta sama, zmiany muszą być zmianami pozornymi: zmiany, to jest wy-

⁵ Ibidem, s. 386.

⁶ M. Halbwachs: *Společné ramy paměti*. Warszawa 1969, s. 421—442.

⁷ Ibidem, s. 337—339.

darzenia zachodzące w grupie, też roztapiają się w podobieństwach, gdyż ich rola zdaje się polegać na rozwijaniu od różnych stron tej samej treści, czyli różnych cech podstawowych danej grupy.”⁸

Niektórymi z zasygnalizowanych tu zagadnień zajęliśmy się, gdy przyszło nam rozważać stosunek pamięci społecznej (zbiorowej) do pamięci historycznej.

III. Wspólna przeszłość (pamięć społeczna — pamięć historyczna)

Przyjmując rozróżnienie pamięci społecznej i pamięci historycznej, tę pierwszą określiliśmy następująco:

1) charakteryzuje się głównie ciągłością, „w której nie znajdzie się nic sztucznego, ponieważ z przeszłości zachowuje ona to, co jest żywe, lub to, co jest zdolne żyć w świadomości grupy, którą ożywia”⁹,

2) wyznacza (jako jeden z elementów) przestrzenne granice grupy społecznej, to znaczy jest dla niej konstytutywna i nie wykracza poza nią,

3) dotyczy raczej doświadczeń niż konkretnych osób i zdarzeń (konkretne zdarzenia wchodziłyby w jej skład jedynie jako typizujące modele), staje się również źródłem zobiektywizowanych wzorów możliwości działania; to ostatnie nie musi dotyczyć wszystkich członków zbiorowości, może być zróżnicowane w stosunku do różnych kategorii społecznych,

4) mimo konkretności zdarzeń, które tworzą podłoże pamięci społecznej, ma ona tendencję do przechodzenia w anonimowość (coś „robi się” w taki a nie inny sposób; zawsze, gdy przekracza się tę właśnie normę, prowadzi to do takich a nie innych skutków); zdarzenia, o których mowa, acz konkretne, nie muszą być, oczywiście, doświadczane bezpośrednio — mogą mieć za podstawę różne formy przekazu kulturowego.

Pamięć społeczna w proponowanej tu perspektywie, która — przypomnijmy — odnosi się do badań małych zbiorowości, o kulturze względnie zintegrowanej, immobilnej, jest podstawą instytucjonalizacji. Nie ogranicza się jednak do legitymizacji zinstytucjonalizowanych form życia społecznego, ale dotyczy także — przykładowo — typizacji „innych”, bez bezpośredniego odniesienia do określonych instytucji (takie określenia jak „mądrzy”, „głupi”, „porządni”, „hultaje”)¹⁰.

Cechy pamięci historycznej określiliśmy następująco:

1) może ona ulegać zmianom, co co prawda nie musi, lecz może

⁸ Cyt. za J. Szacki: *Tradycja...*, s. 260—261.

⁹ Zob. T. Banaszczyk: *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w Durkheimowskiej szkole socjologicznej*. Wrocław—Warszawa—Gdańsk—Łódź 1989, s. 188.

¹⁰ P. L. Berger, T. Luckmann: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa 1983, s. 118.

powodować naruszenie porządku instytucjonalnego, jak zauważają Berger i Luckmann, pisząc o „reinterpretacjach w historii społeczeństwa”¹¹,

2) wydarzenia stanowiące o pamięci historycznej należą do klasy tych, które praktycznie wykraczają poza możliwe, bezpośrednie doświadczenie jednostki — jest to o tyle istotne, że właśnie zdarzenia stanowią substrat pamięci historycznej,

3) wiedza, która składa się na pamięć historyczną, z poziomu zupełnej anonimowości („była wojna, mieszkańcy naszej osady walczyli na jej frontach”) konkretyzuje się do wydarzeń ściśle umiejscowionych w czasie i na mapie politycznej (co oczywiście nie przesądza o prawidłowości tej wiedzy), zaczyna łączyć się z nadal nieznanymi, ale już nie anonimowymi nazwiskami ludzi.

Wspólna przeszłość jest zatem tą częścią historii, która stała się elementem świadomości społecznej. Składają się na nią pamięć społeczna, pamięć historyczna i tradycja.

IV. Tradycja

Problem tradycji jest jednym z tych wątków teoretycznych, które są stale obecne w kulturze europejskiej. Od dawna zajmował on filozofów polityki i społeczeństwa, a także — od czasu ukonstytuowania się tej dyscypliny — antropologów kulturowych. Problematyka tradycji interesowała również socjologów. Większość naszych rozważań nawiązuje do klasycznych już dziś prac Edwarda Shilssa i Reinharda Bendixa¹² oraz książki Jerzego Szackiego *Tradycja. Przegląd problematyki*. Ich dobór i sposób przedstawienia staraliśmy się dostosować do perspektywy „wspólnej przeszłości”, w której je umieszczamy.

Robert Redfield wyróżnia dwa typy tradycji: „tradycję wielką” i „tradycję małą”. Pierwsza z nich ma charakter świadomościowo celowy, jest dla społeczeństwa czymś nader istotnym, toteż wydziela ono grupę osób (kapłanów, nauczycieli, naukowców), których zadaniem jest opracowanie i przekazywanie tradycji. Druga („tradycja mała”) rodzi się w trakcie codziennych działań jednostek jako członków małych zbiorowości¹³. Typologię tę chcielibyśmy potraktować jako próbę określenia różnych aspektów tradycji: „tradycja wielka” odpowiadałaby pamięci historycznej zbiorowości, a także temu poziomowi historii, który Claude Levi-Strauss nazywa „historią historyków”; „tradycja mała” odpowiadałaby „pamięci społecznej” zbiorowości. Wydaje się również, że dwa wskazane aspekty tradycji (a także odpowiadające im formy pamięci) łączą się z różnymi poziomami aksjologicznymi. „Tradycja wielka”

¹¹ Ibidem, s. 117—118.

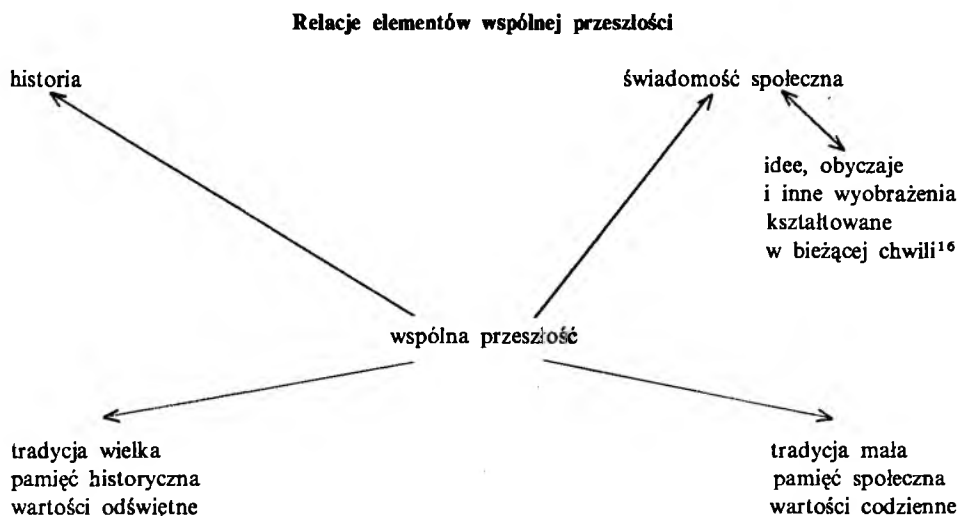
¹² Zob. *Tradycja i nowoczesność*. Red. J. Kurczewska, J. Szacki. Warszawa 1984.

¹³ Zob. J. Szacki: *Tradycja...*, s. 111—112.

wiązałaby się z wartościami odświętnymi, „tradycja mała” — z wartościami codziennymi. Nadajemy nieco odmienny sens rozróżnieniu wartości uroczystych i codziennych¹⁴. Oba rodzaje wartości — inaczej niż u Ossowskiego — mają jednoznaczne społeczne pochodzenie, nie tylko realizują się w społeczności, ale są rzeczywiście zbiorowymi wartościami. Realizacje obu rodzajów wartości różni przynależność do odmiennych sfer tradycji. Nie oznacza to oczywiście, że wszystkie wartości mają pochodzenie tradycyjne ani też — o czym poniżej — że sfery te są ściśle impregnowane.

W ten sposób tworzymy pewien model „wspólnej przeszłości”, nieco bardziej rozbudowany niż ten, który proponuje Nina Assorodobraj podejmując problem pamięci zbiorowej w artykule *Żywa historia*¹⁵. Przedstawiony model należy rozumieć jako model generujący pewien zestaw hipotez do badań empirycznych, wszelkie korekty, jakie wnieść mogą do niego wyniki konkretnych badań terenowych, należy uznać za szczególnie ciekawe. Nie traci on wtedy bynajmniej mocy interpretatywnej, lecz staje się czymś w rodzaju analitycznego kontekstu badanego przypadku (schemat 1).

Schemat 1



¹⁴ Zob. S. Ossowski: *Z zagadnień psychologii społecznej*. W: idem: *Dziela*. T. 3. Warszawa 1967, s. 88—93.

¹⁵ Píše ona: „[...] pamięć zbiorowa nie utożsamia się z historią, a wyrażenie pamięć historyczna nie jest najszybszniej wybrane, ponieważ łączy ono dwa terminy pod wieloma względami przeciwstawne [...], jakże historia mogłaby być pamięcią, skoro jest przerwa w ciągłości między społeczeństwem, które czyta te historie a grupami uczestniczącymi czy przypadającymi się niegdyś wydarzeniom w niej opowiadanej”. N. Assorodobraj: *Żywa historia*. „Studia Socjologiczne” 1963, nr 2.

¹⁶ M. Król: *Wstęp do wydania polskiego*. W: M. Halbwachs: *Społeczne ramy...*, s. XX.

Relacje poziome pomiędzy elementami wspólnej przeszłości (na przykład tradycja mała i tradycja wielka) mogą być oczywiście bardzo różne, zakresy pojęć mogą się pokrywać bądź zupełnie do siebie nie przylegać. Wiele instruktywnych ilustracji dotyczących relacji na poziomie tradycji można znaleźć w książce J. Szackiego¹⁷. Nas interesować będzie bardziej relacja pamięci społecznej i historycznej. Uogólniając wskazać można dwa krańce *continuum*, na którym lokują się przypadki rzeczywiście istniejących społeczności. W przypadku społeczeństwa Warszawy okresu powstania warszawskiego (szczególnie pokolenia Kolumbów) zakresy pamięci historycznej i pamięci społecznej w dużym stopniu się pokrywają: w doprowadzeniu do takiego stanu niezwykle istotna wydaje się nie tylko unikalność momentu historycznego, ale również, po trosze zresztą z niego wynikająca, rola „wielkiej tradycji”. Typowa okazuje się jednak sytuacja odwrotna. W książce Sławomira Łubińskiego (określanego jako pisarza o niebywałym słuchu socjologicznym) czytamy: „Polityka mnie też nie interesuje. Dla kobiety ważny jest dom i rodzina. O śmierci prezydenta Bieruta dowiedziałam się na ten przykład dwa dni później. Niewiele to mnie zresztą obeszło. Nie będzie ten, to będzie inny. A ja i tak co rano będę musiała iść do roboty [...]”¹⁸

Wspomnieliśmy, że do przedstawionego przez nas modelu korekty wnieść mogą badania empiryczne. Nie są one jednak jedynym sposobem rozbudowywania tego modelu, czy też dokonywania w nim zmian. Weźmy pod uwagę poziom tradycji. Przytoczone Redfieldowskie rozróżnienie tradycji „małej” i „wielkiej” warto, dla przykładu, skrzyżować z dwoma typami tradycji, bierną i czynną, o których, rozważając drogę intelektualizacji tradycji, pisze Edmund Husserl. Tradycja bierna to według J. Szackiego „zespół zasad postępowania, którym członek grupy społecznej chciałby podporządkować postępowanie swoje i innych wyłącznie z tego powodu, że są to zwyczaje właściwe tej grupie, tj. nie pytając, czy posiadają one jakąkolwiek użyteczność. Jedyną racją przyjmowania takich zasad postępowania jest ich zgodność ze środowiskowym *das Man*, tak się robi”¹⁹. Tradycja czynna jest rezultatem ustalenia celu, sensu intencjonalnego działań i poglądów tradycyjnych. Zauważmy, że wówczas, przyjmując rozumienie poglądów tradycyjnych Edwarda Shilsa, przestajemy mieć do czynienia z tradycją. Według E. Shilsa tradycyjny jest bowiem jedynie pogląd, „który akceptuje się bez odwoływania się do żadnego innego kryterium poza tym, że wyznawano go w przeszłości.”²⁰. Łącząc podziały Redfielda i Husserla otrzymujemy zestawienie przedstawione w tab. 1.

¹⁷ J. Szacki: *Tradycja...*, s. 111–112.

¹⁸ S. Łubiński: *Ballada o Januszku*. Warszawa 1980, s. 28.

¹⁹ J. Szacki: *Tradycja...*, s. 169.

²⁰ E. Shils: *Tradycja*. W: *Tradycja i nowoczesność...*, s. 39.

Tabela 1

Typy tradycji

Zakres racjonalizacji tradycji	Świadomość tworzenia tradycji	
	Tradycja mała	Tradycja duża
Tradycja bierna	mała bierna	wielka bierna
Tradycja czynna	mała czynna	wielka czynna

Wydaje się, że wszystkie cztery możliwości są niesprzeczne wewnątrznie, mogą więc mieć rzeczywiste odpowiedniki. Najtrudniej może byłoby znaleźć taki odpowiednik dla tradycji małej i czynnej zarazem. Próba ta, której przydatność stwierdzić można tylko w konfrontacji z materiałem empirycznym, wskazuje jedynie (takie było zresztą jej zadanie) na różnorakie możliwości wzbogacania aparatu pojęciowego analizy „wspólnej przeszłości” za pomocą koncepcji już sformułowanych.

V. Przedstawienia przeszłości mieszkańców osady „Pokój” (interpretacja wyników badań empirycznych)

Zaproponowany przez nas aparat pojęciowy oraz hipotezy, których przyjęcie tego aparatu obligowało, a które stały się podstawą konstruowania narzędzi badawczych, okazały dość ograniczone możliwości interpretacji uzyskanych wyników badań. Nie jest to w socjologii sytuacja nowa²¹ ani nawet wyjątkowo rzadka.

Informacje uzyskane w trakcie wywiadu swobodnego wskazały na niewielkie możliwości — znacznie mniejsze niż w częściach poświęconych innym wymiarom tożsamości kulturowej — stereotypizacji odpowiedzi na pytania. Szansa wykorzystania braku tych możliwości została w znacznej mierze zaprzepaszczone przez błędy wynikłe podczas przeprowadzania wywiadów: przerywanie odpowiedzi, wskazywanie konkretnych zdarzeń — np. powstania śląskie — o których przeprowadzający wywiad, a także, przynajmniej, autorzy tego artykułu byli przekonani, że mają znaczenie dla badanej społeczności. Wydaje się wszakże, że nikły element stereotypowości odpowiedzi, który niekiedy przeradzał się w odmowę podjęcia tematu przeszłości w ogóle (zda-

²¹ Należącym do klasyki socjologii przypadkiem tego typu są badania, których wyniki zawarto w pracy *The American Soldier* (S. A. Stauffer et al). Zob. R. K. Merton: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa 1982, s. 284—334.

rza się, że na pytanie o to, czy wspomina się przeszłość, pada krótka odpowiedź „nie”) wskazywać może na jakieś specjalne znaczenie przypisywane przez członków społeczności pamięci przeszłych wydarzeń; znaczenia, którego w wielu wypadkach — skrętnie i świadomie bądź też inercyjnie — nie komunikuje się obcym osobom wypytującym o różne sprawy. Na przykład: „X: Często ludzie sam wspominają dawne czasy, przedwojenne? Rozprawiają sam o tym?

Y: Jo sama przechodziła. Rozprawiajom.

X: A o czym godajom wtedy, jak tak godajom o tych dawnych czasach?

Y: No, tak to jo się mało z ludziami stykom, jestem w domu, stykom się mało z ludziami (LA).

X: A często ludzie sam wspominajom dawne czasy?

Y: No wszyscy, starzy to wszyscy.

X: A o czym rozprawiajom?

Y: No, bo te młode nie wierzom, że my takie coś przeżywali innego co teraz, no bo, że każdy swoje tak mało wiela jak nos jest więcej pogodomy, nie pierwaj było tak a tak i to było dobre życie, tego nie było i to tak idzie w kółko (MF).²²

Istotną rolę mogły także odgrywać kłopoty z werbalizacją tej sfery swoich doświadczeń w sytuacji wywiadu, sytuacji sztucznej. W odpowiedziach respondentów sugeruje się również, że podtrzymywanie przeszłości, utrzymywanie żywej przeszłości współcześnie zanika:

„X: Czy często ludzie wspominają tutaj dawne czasy?

Y: Czy czynsto? Kiedyś, jakżeśmy byli młodzi z braćmi, to jeszcze żyła babcia, to czynsto się wspominało dawne czasy. Jak to było przed wojnom, jak w czasie wojny, czynsto się wspominało. Teraz już coraz mniej (HM).”

Nawet jednak gdyby członkowie badanej społeczności nie przykładali większego znaczenia do swojej przeszłości — a i takiej hipotezy nie można z góry odrzucić — nie likwidowałoby to automatycznie problemu wspólnej przeszłości ani roli, jaką pełni ona w życiu zbiorowości. Przychodzi tu na myśl pewna kontrowersja ujawniona w badaniach funkcjonalnej szkoły antropologii kulturowej. Jej założyciel Bronisław Malinowski twierdził, „że istotna jest tylko przeszłość żywa, tj. istniejąca w pamięci ludzkiej i funkcjonująca jako składnik tradycji plemiennej”²³. Jak jednak pisze Andrzej K. Paluch: „Badania prowadzone w jego [Malinowskiego — K. Ł., P. W.] szkole wykazały jednak, że zrozumienie procesu przemian dokonujących się w Afryce wymaga ciągłego odwoływania się do przeszłości niezależnie od tego, czy

²² Przytaczane fragmenty wywiadów swobodnych będziemy oznaczać: X — przeprowadzającym wywiad; Y — respondent; w nawiasach podajemy inicjały respondentów.

²³ Zob. A. K. Paluch: *Konflikt, modernizacja i zmiana społeczna. Analiza i krytyka teorii funkcjonalnej*. Warszawa 1976, s. 86.

funkcjonuje ona czy też nie jako historia »żywa« w pamięci członków przekształcającego się społeczeństwa.”²⁴ Przeszłość nie musi zatem odgrywać roli legitymizacyjnej, ale może być istotna np. przez swój nie znajdujący odzwierciedlenia w świadomości wpływ.

Wracając do wskazanej sugestii respondentów o tym, jakoby wspomnienia przeszłości wypierane były współcześnie przez inne ważniejsze tematy, należy zauważyć, że często skrywa się za nią to, co chcielibyśmy określić jako poczucie nieadekwatności historycznej, a co obejmowałoby dystans zachodzący pomiędzy przeszłością kultywowaną w obrębie rodzinnego domu a tą, która jako zobiektywizowana rzeczywistość napiera w postaci podręczników historii czy poprzez *mass media*. Wspomniane problemy werbalne łączą się z przeczuciami, że odpowiada się „nie na temat” czy też że brak punktów styecznych pomiędzy tymi formami zobiektywizowanej historii, o których była mowa wcześniej, a nie wyartykułowaną pamięcią zbiorowości. Tak interpretować można chociażby następujący fragment wywiadu:

„X: Czynisto sam wspominajom stare czasy przedwojenne?

Y: Niy, teraz tak już niy za bardzo. Tak, jak już siedzimy wszyscy, to tak teściowo abo mama rozprawiajom, jak było kiedyś, jak tak wojna była abo to wszystko.

X: A to czym tak najczyńściej rozprawiajom?

Y: Jak wojna była, jak co, jak sie sam było. Niby to teściowo tak przeważnie rozprawiajom, niby że nie mieli sie niby źle, jak łona była mało, to źle sie nie mieli tukej, na Śląsku (PZ).”

Treści słabo przedzierające się przez poczucie nieadekwatności historycznej rysują się znacznie wyraźniej w stosunku do „obcych”, tj. nie-Ślązaków. Z tym, co nazwaliśmy nieadekwatnością historyczną, wiąże się samo rozumienie „zdarzenia historycznego” jako czegoś obcego i odległego w czasie. Rozumienie to może być swego rodzaju wskaźnikiem „marginalizacji pozycji etnicznej”. Problematyka ta wiąże się ściśle z podejmowanymi przez Stanisława Ossowskiego zagadnieniami więzi regionalnej i więzi narodowej²⁵ (na podstawie badań prowadzonych na Śląsku Opolskim) i wprowadzonym przez niego gdzie indziej rozróżnieniem ojczyzny prywatnej (*Heimat*) i ojczyzny ideologicznej (*Vaterland*)²⁶.

Zdecydowana większość respondentów deklaruje niechęć do zmiany miejsca zamieszkania, przy czym miejscem zamieszkania jest tyleż miasto (osada „Pokój”), co cały Śląsk. Śląsk ten, rozpoznawany „po godce” (LA), jest miejscem urodzenia, o którym mówi się „jo tu należa” (SD). Na pytanie „Co uważa Pan za swoją ojczyznę? (Polskę, Śląsk, miasto)” odpowiadano: „Polska

²⁴ Ibidem, s. 86.

²⁵ S. Ossowski: *Zagadnienia więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*. W: idem: *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa 1984, s. 74–134.

²⁶ Idem: *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*. W: idem: *Dziela...*, t. 3, s. 15–46.

jest Polskom. My, Ślonzoki, som taki, że bydymy robić u tego, kto sam przyjdzie" (SD) czy też: „Bo my, Ślonzoki, my som zawsze te gupie, u Niemca, bo my byli Wasser Polaken, a w Polsce to my nie tak szanowane jak ci, co przybyli" (EM).

W tych, często zaprawionych goryczą, wyznaniach brak tego, co określić by można jako poczucie przynależności do zbiorowości większej niż Śląsk, brak nawet potrzeby takiej przynależności, gdyż wydaje się ona po prostu nigdy do końca nie spełniona. Brak tu nadziei i potrzeby, która jest jeszcze widoczna w zanotowanych przez S. Ossowskiego wyznaniach mieszkańca Śląska Cieszyńskiego: „Byliśmy przy Austrii, potem o mało nie byliśmy przy Czechach, potem byliśmy przy Polsce, potem przy Niemcach, teraz znowu przy Polsce — skarżył mi się pewien mieszkaniec Cieszyńskiego Ustronia. — Chcielibyśmy raz nareszcie wiedzieć, że jesteśmy gdzieś na stałe.”²⁷

Wyniki badań prowokują do postawienia tezy o istnieniu swego rodzaju indyferentyzmu narodowego przy jednoczesnym silnym poczuciu tożsamości etnicznej, co stanowi jeden z wariantów charakterystyki tych społeczności, które żyją „małą tradycją” w obrębie „tradycji wielkiej”. Sytuacja taka rodzi charakterystyczne niespójności w odpowiedziach respondentów. I tak, u tej samej respondentki (GI), której historia kojarzy się z podręcznikową historią Polski (postaci: królowa Bona; obszar: Litwa), wspomnienia dawnych czasów (samo rozumienie określenia „dawne czasy”) kojarzą się z rzeczywistością mitologiczno-bajkową:

„X: A ludzie tu często dawne czasy wspominają?

Y: O ja.

X: I o czym się mówi?

Y: Wie Pan co, przeważnie to takie tu, np. Godula, jedna na..., przecież som takie przepowiednie, że on tam jeździ karetem jeszcze, ni, ty nocy, jak to potym umarł. Bo ta Godula to było jego cało, ni, tu stary były, teraz wszystko zabudowane. No takie jeszcze tam pra pra takie o duchach nie duchach śmiertkach, o byle czym.

X: O powstaniach się też mówi?

Y: Wie Pan co, przy mnie ni, tak ni. (GI)”

Rozmówczyni deklarująca zainteresowanie książkami o tematyce historycznej, na pytanie: „A co Pani ostatnio czyta?” nie odpowiedziała nic, a gdy je ponowiono, stwierdziła, że kryminał. Nieadekwatność historyczna krzyżuje się tutaj ze zjawiskiem znanym w socjologii jako „nieadekwatność kulturowa”²⁸, która charakteryzuje bardziej może pewien typ mentalności niż specyfikę badanej społeczności.

²⁷ Idem: *Zagadnienia więzi...*, s. 77.

²⁸ Zob. M. Stefanowska: *Poczucie „nieadekwatności kulturowej” a trafność odpowiedzi respondentów na pytania o czytelnictwo książek*. „Studia Socjologiczne” 1977, nr 2/65.

Na uwagę zasługuje również wybiórczość znajomości faktów historii najnowszej i ich ściśle powiązanie z biografią jednostki. Należy dodać, że ten aspekt badań był szczególnie narażony na zacieranie niezwykle istotnych różnic pomiędzy trzema poziomami pamięci: 1) tym, co się pamięta, 2) tym, co można sobie przypomnieć i 3) tym, na co w odpowiedziach jedynie się reaguje. Respondentka koniec wojny kojarzy z powrotem ojca, a wspomnienia wojny — z opowieściami ojca o walkach w armii Andersa pod Monte Cassino. Również w innych wypowiedziach wątek biograficzny modeluje przeżywanie czasu historycznego, często wiążąc się z pewną specyfiką przebiegu wojny i okupacji na Górnym Śląsku w porównaniu np. z Generalną Gubernią²⁹, ale także z rozprzestrzenieniem się pewnego typu mentalności. Jednak mentalność, nawet jeżeli nie przypisać jej wyłącznie cechom osobniczym, ale na przykład tym uwarunkowaniom społecznym, które są związane z podziałami stratyfikacyjnymi społeczeństwa, nie jest w rozważanym przez nas przypadku hipotezą jedynie możliwą. Nie jest też — jak sądzimy — hipotezą najciekawszą. Wydaje się, że związanym silną tożsamością etniczną mieszkańcom osady „Pokój” brak zinstytucjonalizowanego, symbolicznego układu odniesienia dla historycznego wymiaru ich doświadczeń. Jednocześnie działa tu napór uniwersów narodowych (polskich i niemieckich), z którymi do końca — często mimo najlepszych chęci — nigdy się nie utożsamiają. Przeważnie symbolika narodowa jednej ze stron staje się zastępczą formą oporu przeciw zagrożeniu autonomii, która znowu broni przed degradacją polityczną, społeczną i kulturową. W wielu wypowiedziach respondentów daje się zauważyć w tej właśnie płaszczyźnie ostre rozgraniczenie Ślązaków, zarówno od Niemców, jak i Polaków. Wątek niezgody z tzw. gorolami przewija się niejednokrotnie i często towarzyszy mu przeciwstawienie wyidealizowanych stosunków z Niemcami. Czasem tylko w przypadku starszych respondentów pojawia się wspomnienie zajmowania równie podrzędnej pozycji społecznej, jak obecnie (EM, Z).

²⁹ Daje się to zauważyć w charakterystykach „obcych” tamtego czasu, którymi byli Niemcy. Czytamy:

„X: — Co sie tu ważnego wydarzyło? Tak w ogóle, w historii?

Y: — Ważnego? Tu chyba nic ważnego sie nie wydarzyło. No, wojna. Ale też tam Niemcy krzywdy nam nie robili. Potem po wojnie wyjechali, bo sie bali. Ale tu nikt by im zlego nic nie mówił. (PJ)”

Widoczne jest to także w wywiadzie, w którym respondenci wspomnieli o prawdziwie tragicznym dla ludności Śląska — a zupełnie niezrozumiałym poza jego obszarem — problemie Volkslisty:

„X: A jak wyglądała II wojna światowa tu, na famiolkach? Jak okupacja wyglądała?

Y: No, no były te Volkslisty, było to, no to zależy, jak kto miał. Jak takie my mieli, na przykład mój mąż miał czwórke, a jo trójkę, to było tak średnio. Prześladowano my tak nie byli. (E M)”

W zaleceniach przekazanych przeprowadzającym wywiady kładliśmy nacisk na to, by nie poruszali oni problemu Volkslisty. Częstotliwość pojawiania się tego tematu w wypowiedziach respondentów chcieliśmy potraktować jako dodatkową informację.

Wspomniany brak symbolicznego układu odniesienia dla wyraźnie wyodrębnionej grupy etnicznej jest być może związany z niemożnością wykreowania własnych elit³⁰ organizujących symboliczne ramy przeżywania wspólnego doświadczenia, w tym również doświadczenia historycznego. To ostatnie, utrzymywane wyłącznie poprzez „małą tradycję” głównie w gronie rodzinnym³¹, traci punkty oparcia we wspólnym i specyficznym dla społeczności symbolicznym uniwersum, ale tego uniwersum nie buduje. Wydaje się, że tradycyjna religijność Ślązaków może być — w tej perspektywie — uważana (choć oczywiście nie wyłącznie) za formę poszukiwania substytutu takiego symbolicznego uniwersum.

VI. Zakończenie

Autorom tego artykułu nie udało się dotrzeć do wszystkich istotnych treści pamięci społecznej i historycznej. Wiele naszych przewidywań, przeświadczeń i hipotez w konfrontacji z materiałem empirycznym musiało ulec zmianie. Staraliśmy się jednak, jakkolwiek patetycznie by to w kontekście tak skromnie zamierzonych badań zabrzmiało, pamiętać o dewizie Emila Durkheima: „Trzeba, aby socjolog wchodząc w świat społeczny miał świadomość tego, że wkracza w świat nieznany. Trzeba, by czuł, że znajduje się w obliczu faktów, których prawa są tak samo nieodgadnione jak prawa życia w czasach, gdy nie istniała jeszcze biologia. Trzeba, aby był przygotowany na dokonanie odkryć, które go zdumieją i zakłopotają.”³²

Badania nasze, podobnie jak czas pisania artykułu, przypadają na okres renesansu problemu śląskiego, zwłaszcza gdy idzie o jego wymiar polityczny.

³⁰ „Kiedy zjechałem do kopalni, gdzie zginęli moi dziadkowie, gdzie było dużo mojej rodziny, bliższej i dalszej, wszyscy przyszli, żeby mi się przyjrzeć. Bo oni nie wierzyli, że może stamtąd wyrosnąć reżyser” (wypowiedź Kazimierza Kutza). Cyt. za Lidia Ostałowska: *Krótką wycieczką do malej ojczyzny* „Gazeta Wyborcza” 1990, 24—25 marca. Bariery dla powstania takich elit mogą być związane tyleż ze specyfiką kulturową Śląska (plebejskość), co z możliwościami przyciągania, jakie stanowią dla ewentualnych twórców czy uczestników elit tradycje narodowe, które zapewniają bardziej wyrafinowane formy uczestnictwa w kulturze. Pomijamy tu bariery *stricte* społeczne wymuszające (choćby przez rezygnację z gwary śląskiej) alienację wobec śląskich korzeni, a także brak organizacyjnych ram umożliwiających zaistnienie i trwanie takich autentycznych (przez Ślązaków uznawanych za swoje) elit.

³¹ „X: — A czym jest sam taki zwyczaj, że ludzie się zapraszają na przyjęcia, na chściny, na komunie, na wesele?

Y: — O owszym, to jest właśnie. To jest. Do tej pory to się utrzymuje. Nas jest siedmioro rodzyństwa, to spotykamy się razem, ich dzieci, nasze dzieci, to w sumie nas jest tak około trzydzieści i wiencij. Do tej pory się to utrzymuje. Nawet teraz, jak w tej świętej Zycie pracuje, niy, to ta pani, która na urodziny albo coś to przy kawce, przy ciastku. To jest właśnie to. To co pozostało jeszcze po Ślonzokach, ta wspólnota, te razem, te wiencij, takie razem.”

³² E. Durkheim: *Zasady metody socjologicznej*. Warszawa 1968, s. 12.

Choć w artykule pojawiają się często uogólnienia, to zasadniczo nie stawiamy diagnozy roli „wspólnej przeszłości” jako elementu tożsamości kulturowej całego Śląska. Interpretujemy jedynie wyniki konkretnych badań empirycznych, które są dostępne dla innych badaczy społecznych. Nasze interpretacje co najwyżej mogą dostarczyć hipotez wyjściowych do refleksji nad kulturą tej ziemi.

Krzysztof Łęcki, Piotr Wróblewski

**Presentation of the past of the inhabitants of the „Pokój”
settlement as an element of cultural identity**

Summary

Results presented here are analyses of part of the empirical material collated during investigations conducted in the „Pokój” settlement. The authors' principal interest is that part of the material relating to the past history of the inhabitants of this settlement, that links between the common past and the determination of their cultural identity. It was ascertained that the utterances of long year inhabitants of this district views on past history bear very little relation to notable historical events. The past operates here rather on the Redfield principle of the „small tradition”, is cultivated within the domestic circle. Hence difficulties may be encountered in their attempts to verbalise this problem matter, it is impossible to express their views in a form adequate to the conceptual stereotypes of a higher culture. In neither of the countries — Poland or Germany — on the borders of which this settlement was formerly located, can the past be written down without deformations. This being condemned to a secondary position was described as a feeling of „historical inadequacy”. It became one of the indicators of the „marginalisation of the ethnic position” experienced by the long standing residents of this settlement.

Krzysztof Łęcki, Piotr Wróblewski

**Die Vergangenheit der Einwohner der Siedlung „Pokój”
als Element der Kulturidentität**

Zusammenfassung

In dem Artikel wurden Ergebnisse der Analysen eines Teiles des empirischen Materials, das während der in der „Pokój” — Siedlung durchgeführten Forschungen gesammelt worden war, erfaßt. Der für die Autoren interessante Teil der Materialien bezog sich auf die Darstellungen der Vergangenheit der Siedlungseinwohner, auf die Zusammenhänge gemeinsamer Vergangenheit mit der Bestimmung ihrer Kulturidentität. Es wurde festgestellt, daß die Vergangenheit in den Darstellungen der alteingesessenen Einwohner dieser Siedlung sich nur im geringen Ausmaß auf bedeutende historische Ereignisse zu beziehen scheint. Die Vergangenheit funktioniert eher aufgrund der Redfieldschen „kleinen Tradition” und wird im Familienkreis gepflegt. Daher

lassen sich Schwierigkeiten beobachten, die mit der Verbalisierung dieser Problematik verbunden sind — sie läßt sich nicht in einer den Begriffsstereotypen der hohen Kultur eingenen Form übermitteln. In die Geschichte der Völker — Polens und Deutschlands —, an deren Grenze diese Siedlung bis 1945 gelegen war, ist ihre Vergangenheit ohne Deformationen nicht einzubeziehen. Diese Verurteilung zu Zweitrangigkeit wurde als Gefühl der „historischen Unangemessenheit“ bezeichnet. Sie wurde zu einem der Richtwerte der „Marginalisierung der ethnischen Position“ eingesessener Siedlungseinwohner.